

EL ESPÍRITU SANTO, EL MINISTERIO APOSTÓLICO Y LA UNIDAD DE LA IGLESIA. UNA PERSPECTIVA ORTODOXA

IOAN-VASILE LEB

«La Iglesia es la comunión de los cristianos, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, vivificado por el Espíritu Santo». Es ésta una verdad fundamental, sobre la que nos han invitado a reflexionar los organizadores de este Simposio, y extraer sus importantes consecuencias.

Puesto que he de exponer el tema desde la perspectiva ortodoxa, entiendo necesario estructurar mi intervención en los tres apartados siguientes: 1. El Espíritu Santo, Espíritu de la unidad; 2. El ministerio apostólico como servicio a la unidad; 3. La unidad de la Iglesia desde la perspectiva ortodoxa.

1. EL ESPÍRITU SANTO, ESPÍRITU DE LA UNIDAD

Como es sabido la Iglesia ortodoxa mantiene firme y constantemente la doctrina dogmática de la antigua Iglesia indivisa sobre Dios Uno y Trino, tal como fue formulada en los dos primeros Sínodos Ecuménicos, e interpretada y desarrollada por los grandes Padres. Desde aquel tiempo se ha transmitido esta doctrina eclesial de formas variadas: en la praxis, especialmente por medio del Símbolo de Nicea-Constantinopla, y en numerosos Himnos de la divina Liturgia. Así, esta doctrina permanece viva en el Pleroma eclesial, junto con otros dogmas ortodoxos que igualmente se transmiten por medio del culto¹. En consecuencia, los fieles ortodoxos de todos los siglos creen, junto con los antiguos Padres de la Iglesia y especialmente con Juan Damasceno, «en un Dios, en un Origen sin origen, increado, no engendrado, incorruptible, inmortal, inefable, ilimitado, infinitamente poderoso, simple, no compuesto, incorporeal, impasible, inmutable, invisible,

1. Ioannis KARMIRIS, *Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Kirche*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, p. 28.

fuerza que no puede ser contenida con medida alguna, sino sólo con la propia voluntad, pues todo lo que desea le es posible; que crea todas las criaturas visibles e invisibles, y todo lo mantiene y lo custodia, todo lo prevé, todo lo domina, conduce y rige a un Reino inmortal y sin término, que nada puede en contra; quien todo lo llena y no está contenido en nada, más bien todo lo contiene y abarca y sobrepasa; quien es inmaculado sobre todos los seres y más allá de todos, y a todos los supera, siendo superior a todos; suprema divinidad, suprema bondad, suprema plenitud, que establece todos los poderes y órdenes, y está situado sobre todo poder y orden, sobre la esencia, la vida, razón y pensamiento: Luz en sí mismo, Bien en sí mismo, Vida en sí mismo, Esencia en sí mismo que no posee el ser recibido de lo que ya existe, sino que es la fuente del ser de todo lo que es; de la vida del viviente; es razón de los que poseen inteligencia, fundamento de todo bien en todo, que todo conoce antes de su generación: una esencia, una divinidad, una fuerza, una voluntad, una energía, un poder, una potestad, una soberanía, una realeza que es reconocida en tres Hipóstasis completas².

Aunque Dios es incompreensible según su esencia, se reveló a los hombres en la medida de sus posibilidades de conocimiento. De manera que conocemos a Dios en tres Hipóstasis o Personas perfectas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo «que son tres formas de existencia, pero inseparablemente vinculadas entre sí y unidas en la única esencia divina»³. Las tres Personas divinas se distinguen entre sí —o están inseparable e indivisiblemente diferenciadas entre sí—, poseyendo cada una la plenitud de la divinidad; pero la única esencia divina permanece inseparable e indivisa, de manera que «la divinidad existe indivisa en los Distintos», como decía Gregorio de Nacianzo⁴.

El Padre se distingue de las otras Personas por cuanto engendra eternamente por naturaleza al Hijo, así como hace proceder al Espíritu Santo (ἐκπορεύει); pero el Hijo se distingue en cuanto es engendrado por el Padre; y el Espíritu Santo se distingue en cuanto es enviado por, o procede del Padre. Por este motivo, las tres propiedades hipostáticas son la Inengendrancia (ἀγεννησία) del Padre y la Paterinidad; el Engendramiento del Hijo (γέννησις) y la Filiación; y la Procedencia (ἐκπορεύσις), la Emanación [Hervorsprießen] (προβολή) o la Espiración [Aussendung] (ἐκπεμψις) del Espíritu Santo⁵. Gregorio de Nacianzo expresó claramente esta verdad: «Es propio del

2. Juan DAMASCENO, *Expos. Fid. Orth.*, I, 8, PG 94, col. 808-809.

3. I. KARMIRIS, *op. cit.*, p. 29.

4. *Hom.* 31, 14, PG 36, col. 149. Juan DAMASCENO, *op. cit.*, p. 829.

5. I. KARMIRIS, *op. cit.*, p. 31.

Padre el ser Ingénito, del Hijo ser el Engendrado y del Espíritu Santo ser el Enviado»⁶. En consecuencia, el Padre es Ingénito, sin causa y sin origen. Pero es a la vez «el único Origen, la única Raíz y Fuente del Hijo y del Espíritu Santo»⁷, y única Causa como Engendrante (γεννήτωρ) del Hijo y Productor [Hervorbringer] (προβολεός) del Espíritu Santo eternamente. El Hijo, sin embargo, es engendrado; es el Engendrado por el Padre (γέννημα); y el Espíritu Santo es espirado, o el Espirado, o el Producido por el Padre (πρόβλημα). Creemos firmemente, además, que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son coeternos, y el Hijo como engendrado y el Espíritu Santo como procedente de la esencia del Padre sin origen y sin tiempo, indivisa e incomprensiblemente; «y el hecho de que ahí existe una diferencia entre el Engendrado y el Espirado, eso sí lo hemos aprendido; pero cuál sea el modo de la diferencia, de ninguna manera»⁸. No obstante, los Ortodoxos del Oriente creen que el Espíritu Santo procede del Padre como Fuente y Origen de la divinidad, distinguiendo, a partir de Jn 15, 26 (en relación con Jn 14, 26), la existencia eterna y espiración del Espíritu desde el Padre solo, y su revelación, su manifestación en el tiempo, su resplandor y su misión al mundo por el Hijo⁹.

Los antiguos Padres de la Iglesia enseñaron con Gregorio el Taumaturgo «un Espíritu Santo, que tiene su existencia de Dios y ha aparecido por (διὰ) el Hijo (es decir, a los hombres)»¹⁰. De modo que cuando los Ortodoxos hablan de la procedencia del Espíritu Santo, la confiesan en el sentido de su existencia, eterna y sin comienzo, y de su espiración, y con ello lo confiesan como aconteciendo sólo desde el Padre, pero no desde el Hijo (ἐκ τοῦ Υἱοῦ). Cuando, en cambio, confiesan esta procedencia pensando en el envío temporal, la revelación, el resplandor, y la misión del Espíritu en el mundo, entonces confiesan al Espíritu como aconteciendo desde el Padre (ἐκ) por el Hijo (διὰ) o también desde ambos; «pues Él ha sido derramado sobre toda la creación del Padre por el Hijo»¹¹. De aquí se sigue que hay que comprender el «por el Hijo» en el sentido que, en el tiempo, el Espíritu es «enviado», «dado», «derramado» (προχέσται) sobre los hombres *por* el Hijo, o también que el Espíritu «se ha manifestado» «brilla» y «es conocido» por el Hijo¹².

6. Gregorio DE NACIANZO, *Hom.* 25, 16. PG 35, col. 1221.

7. Basilio EL GRANDE, *Contra Sab.* 4, PG 31, col. 609.

8. Juan DAMASCENO, *ibid.*, I, 8, col. 824. Cfr. Basilio EL GRANDE, *Epist.* 52, 3. PG 32, col. 396 y Gregorio DE NACIANZO, *Hom.*, 25, 26, G 36, col. 141.

9. I. KARMIRIS, *op. cit.*, p. 33.

10. Gregorio TAUMATURGO, *Expos. Fid.*, PG 10, col. 984.

11. Cirilo DE ALEJANDRÍA, *De recta fide ad reginas*, I, 3, PG 76, col. 1204.

12. I. KARMIRIS, *op. cit.*, p. 33.

Por este motivo el Espíritu Santo es el Espíritu de la unidad y de la plenitud. Pues el Padre «ha amado tanto al mundo, que le ha entregado su Hijo único, para que todo el que en Él cree no perezca sino que tenga la vida eterna» (Jn 3, 16). Por medio de su Encarnación el Hijo de Dios, Jesucristo, asumió y asume nuestra naturaleza humana, y con ello pone el primer fundamento de la Iglesia. Pero la Encarnación implica como consecuencia necesaria la vida de Jesús en obediencia al Padre, la Pasión, la Cruz, la Resurrección y la Exaltación. Por medio de sus actos salvíficos Jesucristo funda la Iglesia en su cuerpo, el cual, sin embargo, tomará una dimensión concreta e histórica con el descenso del Espíritu, acto por el que la obra redentora de Jesús tiene eficacia en los hombres¹³. «Os conviene que yo me vaya. Pues si no me voy, no vendrá a vosotros el Consolador. Pero si me voy, os lo enviaré» (Jn 16, 7). San Atanasio dice claramente: «La Palabra se ha hecho carne, para que nosotros podamos recibir el Espíritu Santo»¹⁴. Lo que significa que la obra del Espíritu Santo consiste en que nosotros podamos apropiarnos, aquí y ahora, la salvación ganada por Cristo. Esta tarea de apropiación de la salvación la lleva a cabo el Espíritu Santo mismo en Persona, introduciéndose con sus dones y efectos en los salvados. Lo hace como el «Soplo arrebatador del Espíritu», con el que Dios, con su máxima e íntima profundidad, sale de Sí mismo para hacerse «interior» como Donador de vida en la transformación de la criatura. Su descenso sobre la Comunidad aconteció a causa de un envío especial por el Padre y el Hijo en Pentecostés, después de que ella hubiera sido preparada y capacitada como portadora escatológica del Espíritu, por medio de la Encarnación del Hijo. Su descenso en Pentecostés hay que comprenderlo como el descenso de su Persona en la plenitud de sus dones y efectos. Tras la epifanía del Hijo es un nuevo «descenso» del Dios trinitario. Pero no es una nueva revelación tras la del Hijo, sino su puesta en vigor definitiva, su actualización permanente. El Espíritu está presente entre los suyos como el Espíritu del Hijo (Gal 4, 6) o como el Espíritu de Cristo (Rm 8, 11), donándoles no sólo el conocimiento de Cristo y de su obra salvífica, sino también la participación inmediata en la realidad de su obra redentora. Mientras Cristo, tras el cumplimiento de su obra de salvación, regresa al cielo, el Espíritu permanece entre los suyos hasta el final de los tiempos (Jn 14, 16). Cumpliendo en la tierra su servicio de apropiar la salvación, se halla a la vez en el cielo, donde reposa sobre el Hijo, para precisamente así constituir el vínculo constante entre Cielo y tierra.

13. V. BEL, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, Presa Universitară Clujeană, «Babeş Bolyai» Universităţ Cluj-Napoca 1996, p. 6.

14. ATANASIO, *De incarnatione*, 8, PG 26, col. 996.

Así como por medio de Cristo la obra de la salvación alcanza fundamentalmente a todos, así el Espíritu santo es dado a *todos* los redimidos, a la entera Iglesia y comunidad. El en Persona está presente a todos con la total plentitud de sus dones. Nadie hay que lleve el nombre de Cristo al que no haya que decirle que él también ha recibido el Espíritu Santo¹⁵. Si el Espíritu Santo no estuviera presente, tampoco existiría la Iglesia. Es el Espíritu Santo quien prepara lo nuevo, promueve el primer contacto, purifica, y otorga el nuevo comienzo. Pero es también el Espíritu quien conduce al iniciado a la perfección (τελειώσις). Ambas funciones le corresponden de la manera más propia posible¹⁶, por hablar con S. Basilio.

2. EL MINISTERIO APOSTÓLICO COMO SERVICIO A LA UNIDAD

Pentecostés señala la irrupción de todos los dones de la obra redentora de Cristo en el espacio y el tiempo¹⁷. Jesucristo ha fundado la Iglesia mediante su triple oficio (profético, sacerdotal y real), y sigue ejerciendo este ministerio en la Iglesia, porque su Anuncio, Sacrificio y su Soberanía no pueden ser separados de su persona. El Cristo Resucitado y Exaltado sigue siendo el Sumo Sacerdote y nuestro Mediador ante Dios. La Iglesia recibe, de una parte, el Anuncio, el Sacrificio y la Soberanía de Cristo y, de otra parte, responde a su llamada por la fuerza del Espíritu que en ella actúa, en el que ella enseña, en el que ella se ofrece y realiza sus funciones de dirección. De este modo, participa en el ministerio de Cristo¹⁸.

Todos los fieles, en cuanto miembros de la Iglesia, participan en el triple oficio de Cristo, porque Él «vive» en todos ellos. Todos están llamados a transmitir el anuncio de Cristo; todos están llamados a entregarse como ofrenda viva; todos están llamados, *en la fuerza del Espíritu*, a dominar sobre los pecados¹⁹. De manera que «todos son sacerdote y ofrenda en la Iglesia, todos son doctores y guías hacia la salvación para sí mismos o para los demás fieles o para los demás hombres, sin tener, no obstante, una responsabilidad formal sobre la entera comunión eclesial»²⁰.

15. Urs KÜRY, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte. Ihre Lehre. Ihre Anliegen*, en col. *Die Kirchen der Welt*, t. III, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1966, pp. 158-159.

16. Waclaw HRYNIEWICZ OMI, *Die Vertraulichkeit des Menschen mit dem Heiligen Geist (Οικειώσις Πνεύματος) nach Basilius dem Großen*, en Albert Rauch-Paul Immhof (ed.), *Basilius. Heiliger der Einen Kirche*, München 1981, p. 99.

17. V. BEL, *op. cit.*, p. 7.

18. *Ibid.*, pp. 10-11.

19. *Ibid.*, p. 236.

20. D. STĂNILAOAIE, *Teologia dogmatica ortodoxa*, vol. II, Bucuresti 1978, p. 235.

El sacerdocio común de los fieles necesita, sin embargo, del sacerdocio ministerial, que representa y activa el Sacerdocio invisible de Jesucristo en el plano visible. El sacerdote reúne la comunidad, la dirige, y presidiendo la celebración eucarística, presenta ante Dios las oraciones de los fieles y sus sacrificios. Lo cual simboliza ante la humanidad que el hombre no puede entrar por sí mismo en la comunión con Dios, sino sólo a través de la mediación de Jesucristo²¹. En cuanto es un don de Dios, el sacerdote ministerial no recibe este carisma de la comunidad, sino de Dios en el sacramento de la ordenación sacerdotal²². La consagración sacerdotal (ordenación) es, pues, una acción sacramental de la Iglesia cuyo contenido viene determinado por la naturaleza de la Iglesia. Así se hace presente el Sumo Sacerdocio de Cristo, y de esta manera participa el ordenado en él. Aquí se muestra que, a pesar de la pluralidad de los ordenados y de la diferenciación de los oficios, se trata de *un único ministerio de Cristo*. En esto se fundamenta que todo oficio en la Iglesia que participa del ministerio de Cristo, es un oficio auténtico y verdadero²³. Dice en este sentido Jean Zizioulas: «La ordenación realiza, aquí y ahora, el oficio ministerial, en el interior de una situación existencial concreta, y lo hace creando un oficio que no se sitúa en paralelo al oficio ministerial de Cristo, sino que es idéntico con él, de manera que, en realidad, Cristo permanece como único portador del ministerio en la Iglesia (Crisóstomo)»²⁴.

Jesucristo ha llamado primero a los Apóstoles, y les dió la misión y la potestad de continuar su obra en el mundo. «Se me ha dado todo el poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, a todos los pueblos, y haced a los hombres mis discípulos; bautizadles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñadles a guardar todo lo que os he mandado» (Mt 28, 18-20). Y, además: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo. Después de decir esto, sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo. A quien le perdonéis los pecados, le quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20, 21-23). Esta potestad se convierte en Pentecostés en una realidad histórica y concreta, cuando los Apóstoles «fueron equipados con la fuerza de lo alto» (Lc 24, 49; He 1, 4-5). El ministerio de Cristo es, pues, la configuración histórica y concreta de la comunión eclesial fundada en la Encarnación. La Iglesia, por tanto, no es un mero fenómeno histórico que pertenezca al pasado, sino una intervención divina inmediata. Esta actividad es inmediata porque Cristo actúa en la Igle-

21. *Ibid.*, p. 236.

22. Valer Bel, *op. cit.*, p. 11.

23. Dimitrije DIMITRIJEVIĆ, *Priesteramt und Amtsstrukturen*, en «Internationale Kirchliche Zeitschrift» 63 (1973) 73.

24. Jean ZIZIULAS, *Ist die Ordination ein Sakrament?*, en «Concilium» 7 (1972) 251.

sia inmediatamente por medio del Espíritu Santo y así ejerce su triple oficio. Dicho en breve: donde Cristo actúa por medio del Espíritu Santo, allí se realiza la Iglesia. Él es y permanece el verdadero agente, el gran Doctor, Gran Sacerdote y Rey de la Iglesia. Lo que significa que el oficio apostólico participa en el ministerio de Cristo y desde él se deduce y se comprende. El oficio apostólico es, pues, la continuación de la misión de Jesucristo, el primer «Apóstol» (Heb 3, 1; cfr. Gal 4, 4), con quien permanece unido necesariamente, y de quien participa, el oficio apostólico. Pues Jesucristo les promete estar con ellos «todos los días hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 20).

La presencia del Señor en los Apóstoles y sus sucesores no consiste primariamente en una representación y capacitación jurídica, es decir, un acto externo del Señor en su Iglesia²⁵. El oficio apostólico, que procede directamente del Señor, es un oficio carismático de manera inmediata y del máximo grado. Esta es la razón por la que el oficio apostólico como tal no es transmisible, exactamente como no lo es tampoco el Ministerio de Cristo. El oficio apostólico es una copia, imagen del Ministerio de Cristo. Lo que hacen los Apóstoles lo hacen en nombre del Señor, y en virtud de la potestad que se les ha entregado. Se podría decir que la autoridad es y permanece aquella del Señor; Él es la fuente de toda potestad, es el Sol del que procede toda luz. Por el contrario, la potestad de los Apóstoles es como la luz de la luna, que la recibe del sol. Lo que significa que la potestad de los Apóstoles se diferencia esencialmente, y no sólo meramente en grado, de la autoridad del Señor. Se podría hablar, en cambio, de una diferencia gradual entre la potestad de los Apóstoles y la de los setenta y dos discípulos (Lc 10, 11ss), y sobre todo entre la autoridad de los Apóstoles y sus sucesores.

El oficio apostólico se diferencia del de los sucesores principalmente en esto: *primero*, fueron elegidos y encargados directamente por el Señor; *segundo*, son testigos oculares de la entera actividad pública de Jesucristo, de todo lo que ha hecho y dicho hasta su Ascensión al cielo (especialmente son testigos de su Resurrección); y, *tercero*, se convirtieron en discípulos de Jesucristo de forma única por un especial modo del Don del Espíritu Santo. La especificidad del oficio apostólico tiene, además, esta característica: realizaron la misión encomendada de predicar el Evangelio a todos los pueblos y no se detuvieron en un lugar, sino que estuvieron constantemente en camino de una a otra ciudad. Esto significa que el oficio apostólico, al contrario que el oficio episcopal, no estaba vinculado a un lugar. Tampoco con-

25. Th. NIKOLAOU, *Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche*, en Albert Rauch-Paul Immhof (ed.), *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Priat-Patriarchat-Papsttum*, EOS Verlag, Erzabtei St. Otilien 1991, pp. 427-428.

tiene una diferencia gradual, en el sentido que un Apóstol concreto lo poseyera en máxima medida o estuviera por encima de los demás Apóstoles. Todos los Apóstoles eran iguales en oficio y carisma. Tampoco el Apóstol Pedro constituye una excepción a este respecto, como es sabido²⁶.

No hay ciertamente testimonios en el Nuevo Testamento que hablen de un «Oficio petrino». El especial lugar del Apóstol Pedro se entiende de manera diversa en Oriente y en Occidente²⁷. Aun cuando se hable de «Colegio de los Apóstoles», ello no debe oscurecer que cada uno de los Apóstoles cumplía el mandato del Señor autónomamente, es decir, sin una vinculación con el Colegio, o con cualquiera forma de dependencia. El carácter colegial del oficio apostólico aparece principalmente cuando surgen problemas y diferencias de opiniones en torno a la misión encomendada por el Señor, como lo prueba claramente He 15. Y esta misión que les unía estrechamente y les unificaba como Colegio consistía en la unidad de la fe y el mandamiento del amor²⁸. Y por este motivo el ministerio apostólico, de modo unitario, es el que promueve la unidad en la Iglesia de todos los tiempos.

Los Apóstoles no tienen sucesores en cuanto testigos de Cristo Resucitado y como fundamentos sobre los que se edifica la Iglesia. En cambio, en cuanto detentadores de la potestad ministerial en la Iglesia, los obispos son sus sucesores según una sucesión ininterrumpida (1 Tm 1, 6; Tit 1, 5). «Cristo, por medio de sus Apóstoles ha llamado a sus sucesores, los primeros Obispos; y luego, por medio de cada generación de Obispos, a los demás Obispos; y cada Obispo llama los presbíteros de la Iglesia local que él pastorea»²⁹. Cada Obispo es sucesor de todos los Apóstoles, porque cada Apóstol está en comunión con los demás Apóstoles. Por este motivo, cada Obispo es ordenado por varios Obispos en nombre del Episcopado entero, recibiendo la misma gracia que han tenido todos los Apóstoles y todos los Obispos. Cada Obispo la transmite a los presbíteros de su diócesis, quienes de este modo la transmiten a los fieles³⁰.

26. *Ibid.*, p. 429.

27. ID., *Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit*, en «Ökumenisches Forum» 9 (1986) 178-180; G. KONIDARIS, *Ökumenischer Dialog ohne «Konsensus»*. *Wie kann die Una Sancta wiederhergestellt werden?*, Würzburg 1983, p. 13; J. MEYENDORF, *Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie* en B. BOBRINSKOY ET AL. (ed.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, pp. 110ss.

28. Th. NIKOLAOU, *Das Bischofsamt als das Dienst der Einheit der Kirche*, p. 430.

29. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, vol. II, pp. 238s.

30. *Ibid.*

La recepción del ministerio sacerdotal incluye siempre, junto con la intervención actual de Cristo sobre el receptor, una dimensión preterita. De una parte, Dios actúa sobre el ordenando, porque la Iglesia así lo pide; y, de otra parte, la Iglesia puede orar así solo en virtud del Espíritu Santo que ya está en ella³¹. A este respecto D. Stăniloae escribe lo siguiente: «El transcurso del tiempo cronológico está incluido en el mismo hecho de que la gracia ha de ser recibida por medio de una persona que ya la tiene, y cree y ora. La gracia viene por la mediación de personas que juntamente con ella transmiten también su fe, por medio del Espíritu Santo. De este modo tenemos, junto con la sucesión de la gracia de los Apóstoles, a la vez la sucesión en su fe. El sacerdocio, como objetiva mediación de Cristo —el cual se hizo y permanece objetivo Mediador—, incluye en sí la actualidad de la intervención presente de Cristo, la de aquel mismo Cristo que ha actuado en el entero pasado de la Iglesia»³².

La vida sacramental y el ministerio sacerdotal mantienen firme la unidad de la Iglesia en la misma fe y en la misma gracia de Dios. El sacerdote reúne la Comunidad en un lugar —que se constituye como Comunidad eucarística única—, y mantiene su unidad; el Obispo simboliza a Cristo en relación a una Comunidad mayor que la eucarística, y mantiene su unidad, pues ordena los sacerdotes y vigila la pureza de la doctrina en su diócesis. Por medio de la comunión de todos los Obispos se mantiene la unidad de la Iglesia universal. No obstante, todos los Obispos permanecen miembros de la comunión eclesial, cuya única Cabeza es Cristo. Ningún Obispo puede independizarse, convertirse en el representante visible y exclusivo de la única Cabeza, Cristo. Cristo ha dejado a la Comunión de los Apóstoles la dirección visible de la Iglesia, y después de ellos a la Comunión de los Obispos, pero no a Pedro y a su sucesor solos³³.

El ministerio doctrinal y cultural en la Iglesia está en estrecha relación con la celebración de los sacramentos. Pero, puesto que la potestad que detenta el Obispo de Roma no se funda en un sacramento particular —y él tampoco puede administrar sacramento especial alguno, al igual que los demás Obispos—, tampoco puede tener un primado especial en la dirección de la Iglesia y en el ámbito de la doctrina³⁴. La misma Iglesia Católica se acerca a la comprensión ortodoxa del ministerio cuando habla, con el Concilio Vaticano II, del *significado de la Iglesia local*³⁵.

31. V. BEL, *op. cit.*, p. 12.

32. D. STĂNILOAE, *op. cit.*, vol. II, p. 240.

33. V. BEL, *op. cit.*, p. 13.

34. *Ibid.*

35. Th. NIKOLAOU, *Das Bischofsamt als das Diens der Einheit in der Kirche*, p. 445.

3. LA UNIDAD DE LA IGLESIA DESDE UNA PERSPECTIVA ORTODOXA

Partiendo de la cristología pneumatológica, la teología ortodoxa contempla el acontecimiento de Pentecostés como el verdadero acontecimiento salvífico, por el cual la Iglesia fue llamada a la existencia como comunidad escatológica de salvación. Cristo mismo está presente en el Espíritu Santo, congrega los hombres y los une consigo. De este modo la entera comunión se transforma en sacerdotal por la participación en el sacerdocio de Cristo, que permanece como único Sacerdote, y actualiza y hace presente en la Iglesia su sacerdocio en la existencia histórica eclesial, aquí y ahora³⁶.

Como la presencia del Resucitado en el Espíritu Santo no es otra que aquella del Jesús histórico, la Iglesia es una comunión estructurada que continúa la Comunidad de Jesús. Dentro de esta comunión se sitúa el sacerdocio ministerial que tiene una tarea propia —en la sucesión de los Apóstoles en nombre de Cristo y como representante de la Iglesia— en la predicación, en la celebración de los sacramentos y en la vigilancia para que la comunidad confiese la misma fe apostólica. Por todo ello el sacerdocio tiene una función especial en orden a la unidad de la Iglesia, y se sitúa al servicio del sacerdocio común de los fieles³⁷.

La actividad unificadora de Cristo se manifiesta en que el presbítero, como presidente de la comunidad local, la lleva a la unidad en torno a un centro visible, que es el Obispo. El Obispo tiene una responsabilidad propia en la predicación, la custodia de la doctrina de fe, y en la vigilancia de la recta celebración de los sacramentos por los presbíteros de su diócesis³⁸. Los Obispos se manifiestan como «sucesores» de los Apóstoles precisamente en que su misión es custodiar el carácter apostólico de la Iglesia. No obstante, esto hay que entenderlo sobre todo de manera inclusiva. En la comprensión de su ministerio el Obispo viene reclamado e impulsado por los diversos momentos y elementos de la Iglesia Una, Santa, Católica (universal) y Apostólica. Hay que reconocer al respecto, y en primer lugar, que, de hecho, en la Iglesia antigua, y todavía hoy en la comprensión de la Iglesia oriental llegando hasta su Derecho Canónico, el Obispo es visto sobre todo desde su vínculo con una Iglesia local determinada. Esto se expresa ya en la misma elección, originariamente entendida como testimonio del Espíritu Santo en la comunidad, y luego en la consagración por la imposición de las

36. V. BEL, *op. cit.*, p. 201.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*; Ion BRIA, *Credinta pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1987, pp. 129-135.

manos de los Obispos vecinos³⁹. En presencia de estos Obispos, que representan al Colegio episcopal, confiesa el elegido la fe de la Iglesia, y promete predicarla y custodiarla en su pureza, permaneciendo en comunión con la Iglesia universal. Por la imposición de las manos (Ordenación) recibe, como acontecimiento del Espíritu, su misión de parte de Dios⁴⁰.

La antigua praxis eclesial nos muestra al Obispo íntimamente unido con el clero y el Pueblo de Dios. Su ministerio es de presidencia de toda la comunidad gobernada por el Espíritu Santo. Toda su actividad se realiza en el marco de esta comunión, en ella y para ella, y en esta medida se halla incluido en la comunidad. Se puede decir también que se realiza en la sinodalidad, con la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida sinodal de la comunidad local. La preeminencia del Obispo como representante de su Iglesia en los concilios —que reúne las Iglesias locales en orden a tomar las necesarias decisiones supralocales—, descansa precisamente sobre el vínculo con su Iglesia que le entorna como Consejo y Reunión (Synodos). Ciertamente no es el Obispo un funcionario dependiente de su comunidad, ni menos aún el portavoz-encargado de una mayoría parlamentaria. En el Concilio (Synodos) es más bien el testigo apostólico responsable de la fe de la Iglesia entera, que ejerce esta función, no obstante, como representante de su propia Iglesia local⁴¹. Son acertadas las palabras de Cipriano al respecto: «el Obispo está en la Iglesia, y la Iglesia en el Obispo»⁴².

Aunque sólo hay un Señor, un Espíritu y un Ministerio, que fundan y dirigen la Iglesia, la cristiandad actual está dividida. Nuestro continente está marcado de manera especial por un pluralismo eclesial, en el que la Iglesia romano-católica, el luteranismo, las Iglesias reformadas y presbiterianas y la Iglesia ortodoxa abarcan una gran parte de la población⁴³. De lo que se sigue tres concepciones de la unidad que son bastante diversas, la católico-romana, la protestante y la ortodoxa⁴⁴.

El «carisma» característico de la tradición católica descansa en el énfasis de la forma visible, jurídica e institucional de la Iglesia y de su

39. Werner KÜPPERS, «Das Amt der Einheit». *Theologische Erwägungen zum Bischofsamt*, en IKZ 61 (1971) 243.

40. V. BEL, *op. cit.*, p. 202.

41. W. KÜPPERS, *op. cit.*, p. 247.

42. CYPRIANUS, *Ep.* 66, 8.

43. Ioan-Vasile LEB, *Die Rolle der Orthodoxen Kirche im Neuen vereinigten Europa*, en Harald Heppner-Grigorios LARETZAKIS, *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, en «Grazer Theologische Studien» 21 (Graz 1996) 96-97.

44. Kurt KOCH, *Ökumenische Chancen und Grenzen der katholischen Kirche im Spannungsfeld zwischen Ost und West in Europa*, «Ökumenisches Forum» 17 (1994) 30-32; Erich GELDBACH, *Kirchengemeinschaft in Europa*, en «MD: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 43/1 (1992) 13.

unidad. Esta unidad se concreta, sin embargo, en la persona del Papa y de su ministerio petrino, lo que supone una eclesiología católica que no carece de problemas⁴⁵.

Las iglesias de la tradición reformada, por el contrario, mantienen dos concepciones diferenciadas, ambas bien lejanas de la idea de unidad eclesial de la tradición romana. Mientras los luteranos sólo reconocen como fundamento y criterio de la Iglesia una y verdadera de Jesucristo el Evangelio vivo y rectamente predicado de la justificación del pecador por Dios en Jesucristo, por su parte los zwinglianos ya no conocen, en el fondo, la idea de Iglesia, y con ella tampoco el oficio eclesial de la unidad, pues declaran superflua la necesidad de un oficio eclesial y una autoridad vinculante en la Iglesia.

Partiendo de su comprensión específica del ministerio eclesial, la Iglesia ortodoxa cree expresar en el concepto de «Koinonia» su propio modelo de unidad para superar la actual situación de separación cristiana.

La Koinonia (κοινωνία) de las Iglesias tiene como fundamento la idea paulina de la Carta a los Efesios 4, 15-16: «siendo sinceros en el amor, crezcamos en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor».

Esta concepción paulina de la Koinonia significa su realización en la Iglesia, y en particular en la concreta Iglesia local, como sucedía en la comunidad primera de Jerusalén: «Los que acogieron su Palabra fueron bautizados... Acudían asiduamente a la enseñanza de los Apóstoles, a la comunión (κοινωνία), a la fracción del pan y a las oraciones» (He 2, 41-42; cfr. 1 Co 1, 9; 10, 16, entre otros). Esta Koinonia tiene una doble dimensión: una vertical, como Koinonia entre los cristianos y Dios, y una horizontal, como Koinonia de los cristianos entre sí, porque han sido creados según la imagen de Dios. En consecuencia, esta Koinonia es simultáneamente don del Dios Trinitario, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y no un producto de los hombres⁴⁶. Por esto los cristianos de cada una de las Iglesias locales se encuentran en Koinonia con Dios y con los cristianos de toda la Santa

45. M. KEHL, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie*, Frankfurt a. Main 1976; W. KASPER, *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, en *Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»* 16 (1987) 2-8.

46. Grigorios LARETZAKIS, *Die Einheit der Kirche als Koinonia*, en *Ἐπιστημονική Παρουσία Ἐστίας Θεολόγων καθολικῆς*, tomos Γ, Ἐν Ἀθήναις 1994, pp. 339-340.

Iglesia de Dios en el universo mundo. Y esto no es otra cosa que la Koinonia de las Iglesias locales en forma diacrónica, a través de todos los siglos, y en forma sincrónica, dondequiera en la misma época⁴⁷.

No se habla aquí de la Koinonia de las Iglesias, como si éstas fueran Iglesias locales imperfectas y necesitadas de ser completas, sino de la Koinonia de las Iglesias que en cuanto Iglesias locales llevan en sí la plenitud del Misterio y el pleno carácter eclesial por la celebración de la Santa Eucaristía⁴⁸. Esto significa que no puede existir una Iglesia universal sino es según el modo de existencia concreto de las Iglesias locales constituidas por la Synaxis eucarística. De lo que se sigue que estas Iglesias locales son católicas en el sentido cualitativo (no en el cuantitativo), tal como lo han entendido y caracterizado los Padres de la Iglesia; y, de otra parte, se concluye que las Iglesias locales se constituyen por la celebración de la Eucaristía, por la congregación eucarística. Tenemos aquí, en el lenguaje de la teología ortodoxa, la eclesiología eucarística⁴⁹.

Esta eclesiología tiene como fundamento teológico la teología trinitaria ortodoxa, según la cual las tres Personas divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, existen en Koinonia, unidos con el lazo del amor infinito. En la existencia comunional de las tres Personas divinas se nos da, de forma totalmente paradigmática, la solución a los problemas de la simultaneidad de la unidad y la pluralidad o diversidad; y la solución para la estructura policéntrica, conciliar (sinodal) de la Iglesia universal indivisa del Oriente y del Occidente en el primer milenio, y de la Iglesia Ortodoxa, «así como el principio de la *Colegialidad* en la unidad, como también el principio de la *Autocefalia*»⁵⁰, según los cuales todos los Obispos son iguales.

Del concepto de eclesiología eucarística —y de la estructura sinodal de la Iglesia que sobre ella se construye— se sigue que la Iglesia no tiene necesidad de un Obispo superior como Primado. Por este motivo la Iglesia antigua no conoce un primado de jurisdicción universal. Pero no ha tenido temor de establecer un orden jerárquico y una *sucesión de honor* (πρεσβεῖα τιμῆς). Esta sucesión de honor, y la existencia y reconocimiento también de un primado de honor (como *primus inter pares*) es una realidad eclesial que históricamente ha de ser

47. ID., *Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der Orthodoxen Kirche*, en *Anfänge der Theologie. ΧΑΡΙΣΤΕΙΟΝ* J.B. Bauer, ed. por N. BRONX ET AL., Graz-Wien-Köln 1987, pp. 355ss.

48. ID., *Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie*, en «Orthodoxes Forum» 2 (1988) 23; I. KARMIRIS, *Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Athen 1973, pp. 122-124.

49. ID., *Die Einheit der Kirche als Koinonia...*, p. 340.

50. *Ibid.*, p. 342; St. HARKIANAKIS, *Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie*, en «Catholica» 28 (1974) 9.

afirmada. Dicho primado de honor no provoca o presupone necesariamente la así llamada eclesiología universal, pues no hay que confundir el primado de honor con el primado de jurisdicción. Por lo demás, se trata de un primado *de puro origen histórico*, y vinculado estrecha e indisolublemente, de una parte, con la igualdad, autonomía y colegialidad de todos los Obispos; y, de otra parte, con la estructura sinodal de la Iglesia. El primado de honor se entiende absolutamente como primado en el servicio de dirección y del amor fraterno, y está subordinado al Colegio episcopal⁵¹.

Todo esto necesita, no obstante, una investigación más profunda en las Comisiones de Diálogo de las Iglesias romano-católica y ortodoxas. Con todo, si faltara el vínculo del amor, todo lo demás quedaría como cortés oratoria.

51. Th. NIKOLAOU, *Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche...*, pp. 443-444.